

Минин П. М. Главные направления древнецерковной мистики: [II. Нравственно-практическое направление древне-церковной мистики (Окончание). III. Этико-гностическое (примирительное направление древне-церковной мистики) // Богословский вестник 1914. Т. 3. № 9. С. 42–68 (1-я пагин.). (Окончание.)



Главные направления древне-церковной мистики *).

3. Мистика пр. Симеона Нового Богослова.

Среди послѣдующихъ представителей церковной мистики полвѣе другихъ особенности нравственно-практическаго направленія выражаетъ пр. *Симеонъ Новый Богословъ* († между 1038—1043 г.г.). Его мистика имѣетъ очень много точекъ соприкосновенія съ мистикой пр. Макарія. Такъ же, какъ и пр. Макарій, пр. Симеонъ въ своей мистикѣ является пѣвцомъ восторженной любви къ Богу, какъ начала, содѣйствующаго обоженію человѣка; такъ же, какъ и Макарій, онъ видное мѣсто отводитъ *пράξις*; такъ же, какъ Египетскій подвижникъ, онъ смиреніе, эту преимущественно христіанскую добродѣтель, считаетъ основой всей мистической жизни; въ озареніи души божественнымъ свѣтомъ видитъ одинъ изъ важнѣйшихъ моментовъ внутренней жизни христіанина и это озареніе истолковываетъ, какъ духовно осязаемое знаменіе соприсутствія Христа въ душѣ человѣка; наконецъ, такъ же, какъ Макарій, обоженіе онъ понимаетъ какъ вполнѣ единеніе души со Христомъ—Логосомъ, сопровождающееся полнымъ преображеніемъ существа человѣка.— Но есть въ мистикѣ пр. Симеона и отличительныя черты, которыя дополняютъ общую картину особенностей нравственно-практической мистики.

Основною мыслию ученія Симеона, проходящею чрезъ всѣ его писанія и развиваемою имъ съ особой силой и настойчивостію, является мысль о томъ, что подлинное христіанство заключается не въ догмѣ и культѣ, а во внутренней реальной жизни христіанина въ Богъ. „Кто именуется христіаниномъ и, говоря, что исповѣдуетъ Христа Богомъ и вѣруетъ въ Него, въ силу одного такого исповѣданія думаетъ,

*) Окончаніе. См. Б. В. Июнь. 1914 г.

что есть христіанинъ и имѣть сподобиться царствія Христова, тотъ обманывается“ ¹⁾. Для такого нѣтъ пользы отъ наименованія христіаниномъ, хотя бы онъ извѣснѣлъ Св. Писаніе, богословствовалъ и проповѣдывалъ православныя догматы, ибо не въ этомъ состоитъ дѣло Христово (*τοῦτο εἶναι μάλιστα εἶδος ἀσβεβείας*) ²⁾. Христіанинъ—тотъ, кто *опытно* позналъ благодать Божества ³⁾, кто умнымъ чувствомъ души своей *ощутилъ*, что Богъ совершаетъ въ немъ волю Свою чрезъ Иисуса Христа ⁴⁾, кто сподобился познать благодать Христову *умно присущею душѣ своей* ⁵⁾, словомъ, тотъ, кто не на словахъ, а *фактически* приобщился духовной жизни въ Богѣ. Тотъ, кто говоритъ, что имѣетъ въ себѣ Духа, но не *чувствуетъ того*,—богохульствуетъ ⁶⁾. Внутренняя жизнь въ Богѣ характеризуется—въ области интеллектуальной—пробужденіемъ въ человѣкѣ особаго *ощущенія вѣчной жизни*, чувствомъ прикосновенія къ реальностямъ иного міра,—въ области эмоциональной—состояніемъ *восторженной любви* къ Богу,—въ области волевой—чувствомъ *глубокаго смиренія* и полной преданности волѣ Божіей. Начало этой жизни полагается въ крещеніи, но благодать крещенія дѣйствительна только для тѣхъ, которые восприняли ее *сознательно* и сумѣли *сохранить* въ душѣ своей ⁷⁾. Тѣ, которые, принявъ крещеніе, живутъ не по обѣтамъ крещенія, а по стихіямъ міра сего, теряютъ благодать крещенія: страсти и личныя грѣхи изглаждаютъ ее ⁸⁾. Эти люди, хотя и носятъ имя христіанъ, подобны невѣрнымъ ⁹⁾. Они погружены въ состоя-

¹⁾ Τοῦ Ὁσίου καὶ Θεοφόρου Πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου. Λαπὰν δὲ τοῦ Κυρίου Γαβριὴλ ἱερομονάχου, ἐκ τῆς ἱεραῆς Σχῆτης τοῦ Ἁγίου καὶ Ἐδωγγελιστοῦ Μάρκου ἐν τῷ Ὄρει τῆς Περθόδου ἐν Χίῳ. Ἐν Σύρω. 1886. Λογ. 30, σ. 1532 (цифра 2—означаетъ второй столбецъ страницы). Сравни Слова пр. Симеона Нов. Бог., въ переводѣ съ новогреч. еписк. Теофаана, вып. I, М. 1879 г., ст. 30, стр. 243.

²⁾ Λογ. 10, σ. 662; р. п. I, стр. 80.

³⁾ Тамъ же.

⁴⁾ Λογ. 29, σ. 1461; р. п. I, стр. 229.

⁵⁾ Тамъ же.

⁶⁾ Λογ. 18, σ. 1061; р. п. I, 155.

⁷⁾ Λογ. 57, σ. 2941-2: καὶ ἔχει τὸ Πνεῦμα χωρὶς καὶ τὸ γνωρίζῃ, καὶ καὶ τὸ αἰσθάνεται, βλασφημεῖ ὁ τοιοῦτος; ср. р. п., вып. II, М. 1882, стр. 42.

⁸⁾ Λογ. 64, σ. 3372; р. п. II, 117; ср. Λογ. 16, σ. 951; р. п. I, 135.

⁹⁾ Λογ. 29, σ. 1492; р. п. I, стр. 236: „Кто омылся, освятился и оправдался, тотъ или совсѣмъ неподвижимъ на злыя дѣла, или неудободвижимъ.

нiе духовной *безчувственности* (*ἀνασθησία*) и эта безчувственность является самымъ тяжкимъ грѣхомъ христiанина ¹⁾. Для возвращенiя христiанина къ духовной жизни необходимы, прежде всего, пробужденiе человѣка отъ духовной спячки, покаянiе или *обращенiе*, и, затѣмъ, цѣлая система планоуѣрнаго его перевоспитанiя ²⁾. Въ эту систему перевоспитанiя входитъ, прежде всего, *наставленiе* въ истинахъ вѣры, но не столько въ смыслѣ теоретическаго обученiя, каковое христiанинъ уже могъ имѣть, сколько въ смыслѣ пробужденiя въ немъ интуитивнаго постиженiя этихъ истинъ, или ощущенiя духовной жизни, составляющей предметъ этихъ истинъ. Но одного наставленiя недостаточно для укрѣпленiя въ человѣкѣ духовной жизни. Наставленiе можетъ показать человѣку тщету его привязанности къ мiрской жизни, но

А кто удобовижимъ на нихъ, тотъ явно опять осквернился, опять лишается благодати св. Духа, полученной въ крещенiи, опять потерялъ оправданiе (*καὶ ἐγυμνώθη ἀπὸ τοῦ λουτροῦ τῆς χάριτος τοῦ πακαίου Πνεύματος, ἦρουν ἀπὸ τοῦ βάπτισμα, καὶ ὑστερήθη τὴν δικαιοσύνην*); ср. *Лог.* 192, с. 1092 р. п. I, 160: „когда мы крестились, были еще несмысленными младенцами, и не понимали, и не умели, и не великое получили освященiе; потомъ-же хотя и познали се, но увлекаемые юностию, осквернили себя грѣхами своими, *потеряли благодать св. крещенiя* и продолжаемъ ежедневно сквернить и души и тѣла свои, преступая заповѣди“. Ср. *Лог.* 35, сс, 169—170; р. п. I, стр. 273—275.

¹⁾ *Лог.* 18, с. 1061; р. п. I, 155. Ср. *K. Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchthum, Leipz. 1898, s. 53:* „Положенiе, что всякая благодать можетъ быть дѣйствительна только какъ сознательное усвоенная и прочно укрѣпившаяся въ человѣкѣ, лежитъ въ основѣ всего мiросозерданiя пр. Симеона. Симеонъ не отрицаетъ, что таинство всегда оказываетъ дѣйствиe, онъ настаиваетъ на томъ, что благодать есть реальная сила, которую можетъ сообщать только таинство; но съ другой стороны онъ знаетъ, что духовная жизнь можетъ возникнуть изъ чего-либо духовно-усвоеннаго. Вотъ почему въ таинствѣ, на ряду съ реально-физической силой, которую оно сообщаетъ, для Симеона существенна также и мысль которую оно выражаетъ,—какъ откровенiе Божьяго милосердiя въ отдѣльныхъ людяхъ. Слѣдовало бы ожидать, что Симеонъ возстанетъ противъ крещенiя младенцевъ, однако никогда не являлась у него мысль касаться этого освятительнаго порядка церкви. Онъ принимаетъ исчезо-венiе благодати крещенiя у большинства христiанъ, какъ неизбежный фактъ, и выводитъ отсюда только необходимость возвращенiя ея. Онъ требуетъ обращенiя послѣ крещенiя, какъ необходимой основы для всего дальнѣйшаго успѣха духовной жизни“.

²⁾ Ср. *Лог.* 29, 148. *καὶ ὁ τοιοῦτος εἶναι ἀρχαίος, ὡς ἐπίσκοπος, καὶ ἄγιος, καὶ μακάριος.*

оно бессильно искоренить эту привязанность, содѣлать человека чистымъ отъ страстей. Необходима продолжительная и упорная борьба со страстями: „Богъ безстрастенъ и не сближается со страстными“ ¹⁾. Изъ борьбы со страстями побѣдителемъ выйдетъ только тотъ, кто препобѣдитъ въ себѣ гордость и самолюбіе, —этотъ корень всѣхъ страстей,—и насадить въ душѣ добродѣтель, противоположную этому пороку—*смиренноумудріе (ταπεινοφροσύνη)* ²⁾, кто непрестанно будетъ возгрѣвать въ себѣ огонь божественной любви, этой чудодѣйственной силы, способной уничтожать всякую страсть и вызывать въ духѣ доброе измѣненіе ³⁾, кто неустанно будетъ совершенствоваться въ исполненіи заповѣдей Христовыхъ, укрѣпляющемъ въ человекѣ добрые навыки ⁴⁾. Но и смиреніе, и любовь, и добрыя дѣла,—взятыя сами по себѣ, никакой цѣны не имѣютъ ⁵⁾. Они только готовятъ душу къ воспріятію благодати. Самое возрожденіе и обновленіе человека совершается силою благодати Христовой ⁶⁾. Видимымъ знаменіемъ этой благодати является озареніе души божественнымъ свѣтомъ, осяивающее человека въ моментъ молитвеннаго экстаза ⁷⁾.

Дѣйствіе божественнаго свѣта на душу пр. Симеонъ изображаетъ чертами, сближающими его ученіе по этому предмету съ ученіемъ пр. Макарія. Божественное озареніе очищаетъ душу отъ нечистыхъ помысловъ и страстей ⁸⁾, сообщаетъ познаніе заповѣдей Христовыхъ: озаренный не нуждается болѣе въ писанномъ Законѣ, благодать замѣняетъ ему законъ ⁹⁾; оно даетъ ему силу исполнять волю Божию легко и свободно, безъ всякаго напряженія и труда ¹⁰⁾; оно

¹⁾ Ср. *Лог.* 19, *с.* 1092; *р. п. I*, 160; *лог.* 35, *с.* 169—170; *р. п. I*, 274—275; *Лог.* 37, *с.* 178; *р. п. I*, 289. Ср. K. Holl, *op. cit.*, *ss.* 54—61.

²⁾ *Лог.* 55, *с.* 280; *р. п. II*, 17

³⁾ *Лог.* 3, *с.* 362; *р. п. I*, 30; *лог.* 31, *с.* 1552 *р. п. I*, 246—247; *Лог.* 47, *с.* 2412; *р. п. I*, *стр.* 399.

⁴⁾ *Лог.* 20 *с.* 113—114; *р. п. I*, 167—168; *лог.* 53, *с.* 272—273; *р. п. II*, 3—5.

⁵⁾ *Лог.* 29, *с.* 1472: καὶ δόξα Θεοῦ εἶναι ἡ ἐργασία, καὶ ἡ φύλαξις τῶν ἐντολῶν τοῦ, *ср. р. п. I*, 232; *лог.* 3, 38; *р. п. I*, 32.

⁶⁾ *Лог.* 18, *с.* 1052; *р. п. I*, 154; *лог.* 16, *с.* 961-2; *р. п. I*, 137.

⁷⁾ *Лог.* 16, *с.* 962; *р. п. I*, 137.

⁸⁾ *Лог.* 63, *с.* 331—332; *р. п. II*, 107—108.

⁹⁾ *Лог.* 19, *с.* 1081; *р. п. I*, 158; *лог.* 63, *с.* 332; *р. п. II*, 108.

¹⁰⁾ *Лог.* 2, *с.* 331; *р. п. I*, 24—25.

приводить его къ истинному познанію своего собственнаго состоянія и состоянія другихъ людей ¹⁾; просвѣщенный познаетъ, какимъ имѣютъ стать, какъ онъ, такъ и всѣ святые послѣ общаго воскресенія и какія воздаянія и вѣнцы послѣдніе имѣютъ получить въ другой жизни ²⁾; чрезъ узрѣніе свѣта бываетъ первое вѣдѣніе, которымъ познается, что есть Богъ, ибо „свѣтъ есть Богъ и созерцаніе Его есть какъ свѣтъ“ ³⁾,—и не только бываетъ *вѣдѣніе*, но и *видѣніе* Бога пребывающимъ въ душѣ ⁴⁾. Силою этого свѣта совершается обоженіе человѣка,—его измѣненіе, всецѣлое духовное преображеніе, когда человѣкъ становится „другомъ и Сыномъ Божиимъ и Богомъ, насколько сіе вмѣстимо для человѣка ⁵⁾).

Въ этомъ обоженіи—конечная цѣль христіанской жизни и весь смыслъ самого христіанства, какъ религіи. „Если какой христіанинъ не знаетъ, что для спасенія необходимо быть обновлену и возсоздану, войти въ обоженное состояніе благодатною силою и дѣйствомъ Христа Спасителя содѣлаться новою тварію и новымъ человѣкомъ,—для чего удомостроительствованы и вѣра, и св. крещеніе, — тщетно называется онъ христіаниномъ. Ибо если не совершилось еще въ немъ такое измѣненіе, то все другое ни къ чему не служить, тщетны молитвы его, тщетны и псалмопѣнія“ ⁶⁾.

Самое обоженіе пр. Симеонъ понимаетъ, какъ полное преображеніе человѣческаго естества, совершаемое благодатію чрезъ тѣсное *единеніе христіанина со Христомъ*, при чемъ самый мистическій актъ этого единенія онъ изображаетъ то какъ таинственное *рожденіе въ душу Бога—Слова*, то какъ *духовное воскресеніе въ душу Христа*. „Послѣ того, какъ Сынъ Божій и Богъ, вошедъ въ утробу Пресв. Дѣвы, и воспріявъ отъ Нея человѣческое естество, и содѣлавшись человѣкомъ,

¹⁾ Лог. 4, ст. 442; р. п. I, 44.

²⁾ Лог. 45, ст. 2321-2; р. п. I, 384—385.

³⁾ Лог. 63, ст. 332; р. п. II, 108.

⁴⁾ Лог. 63, ст. 3312. *φῶς εἶναι ὁ Θεός, καὶ ἡ θεωρία τὸν εἶναι ὡς φῶς. λοιπὸν μὲ τὴν θεωρίαν τοῦ φωτός, γίνεται πρώτη γνῶσις, καὶ γνωρίζει ὅτι εἶναι Θεός;* р. п. II, 107.

⁵⁾ Лог. 35, ст. 1702; р. п. I, 275.

⁶⁾ Лог; 19, 1082: *διατὶ τὸν γάμιν καὶ φίλον, ὁμοῦ, καὶ υἱὸν Θεοῦ. καὶ Θεὸν, ὕβον εἶναι δυνατὸν εἰς τοὺς ἀνθρώπους.*

родился отъ Нея совершеннымъ человѣкомъ и совершеннымъ Богомъ, будучи одинъ и тотъ же и Богъ, и человѣкъ несліянно,—послѣ сего, коль скоро и мы человѣки вѣруемъ въ Сына Божія и Сына Приснодѣвы и Богородицы Маріи, и вѣруя приедемъ вѣрно въ сердца свои слово о семъ и устно сіе исповѣдуемъ, каюсь при семъ отъ всей души во всѣхъ прежнихъ грѣхахъ своихъ, тотчасъ сей Богъ Слово Отчее входитъ и въ насъ, какъ во утробу Приснодѣвы: мы приедемъ Его и Онъ бываетъ въ насъ, какъ сѣмя. Такъ начинаемъ Его и мы, не тѣлесно, какъ зачала Дѣва и Богородица Марія, но духовно, однако же существенно... Вселяясь же въ насъ, Онъ не познается сущимъ въ насъ тѣлесно, яко плодъ чрева, какъ былъ въ Пресв. Дѣвѣ, но есть безтѣлесно въ насъ, и соединяется съ существомъ и естествомъ нашимъ неизреченно, и насъ обоготворяетъ, такъ какъ мы содѣлываемся сотѣлесниками Ему, бывая плоть отъ плоти Его и отъ костей Его“ 1). „Это духовное рожденіе совершаетъ въ насъ таинство обновленія душъ человѣческихъ, благодатію Св. Духа соединяя и сочетавая насъ съ воплотившимся Сыномъ Божиимъ и Богомъ“ 2).—Въ другомъ мѣстѣ внутренне-духовное преображеніе пр. Симеонъ изображаетъ какъ духовное воскресеніе Христа въ душѣ вѣрующаго христіанина. „Славное воскресеніе Христово,—говоритъ онъ,—есть собственное наше воскресеніе, которое мысленно совершается и проявляется въ насъ, умерщвленныхъ грѣхомъ чрезъ воскресеніе Христово, какъ гласитъ и пѣснь церковная: „воскресеніе Христово (въ себѣ самихъ) видѣвши, поклонимся святому Господу Иисусу, единому безгрѣшному“... Подобно тому, какъ Христосъ пострадалъ, умеръ, сошелъ во адъ, потомъ опять поднялся изъ ада, возшелъ въ пречистое тѣло свое, воскресъ изъ мертвыхъ, а затѣмъ вознесся на небеса и возсѣлъ одесную Бога Отца, „такъ теперь, когда мы исходимъ въ сердца изъ міра сего, и съ исповѣданіемъ страданій Господа входимъ во гробъ покаенія и смиренія, тогда самъ Христосъ сходитъ съ небесъ, входитъ въ насъ какъ во гробъ, соединяется съ душами нашими и воскрешаетъ ихъ, явно въ смерти пребывающихъ. Воскресеніе души есть со-

1) Аог. 29, ст. 1492; р. п. I, 236.

2) Аог. 45, ст. 2211—222; р. п. I, 363—365.

единеніе ея съ жизнію, которая есть Христось. Какъ тѣло мертвое, если не воспріиметь въ себя живой души и не сольется съ нею нѣкимъ образомъ неслиянно, не бываетъ и не именуется живымъ и жить не можетъ: такъ и душа не можетъ жить сама о себѣ, если не соединится неизреченнымъ соединеніемъ и не сочетается неслиянно съ Богомъ, которой воистину есть жизнь вѣчная. И тогда только, какъ соединится онъ съ Богомъ и такимъ образомъ воскреснетъ силою Христовою, удостоится она узрѣть мысленно и таинственно—домостроительное воскресеніе Христово. Почему и поемъ: Богъ Господь и явился намъ. Благословенъ грядый во имя Господне“¹⁾.

Подъ обоими этими образами,—несмотря на видимое ихъ различіе,—кроется одна и та же мысль, именно мысль о томъ, что обоженіе, хотя и есть даръ благодати, однако представляетъ собой не нѣчто внѣшнее, со-внѣ сообщаемое душѣ, а процессъ органической, совершающійся въ самыхъ нѣдрахъ души, выявляющій соприсущее ей божественное начало; сѣмя Слова—въ первомъ случаѣ—и сошествіе Христа въ душу—во второмъ—представляютъ то же, что—сѣмя Логоса у Оригена, Меводія Патарскаго, Ипполита, что—„небесный образъ“ у преп. Макарія; это божественный принципъ духовной жизни, внѣ котораго послѣдняя немислима. „Рожденіе“ душою Бога-Слова и духовное „воскресеніе“ Христа означаютъ то же, что „рожденіе“ Христа святыми у Оригена, Меводія и Ипполита, что—свѣтозарное „плототвореніе“ Логоса у Макарія; это—ростъ божественнаго сѣмени въ душѣ человѣка, выявленіе при содѣйствіи благодати присущаго облагодатствованной душѣ божественнаго начала, сопровождающееся полнымъ преображеніемъ, совершеннымъ одухотвореніемъ человѣка. Вѣчной жизни можетъ быть причастенъ только тотъ, кто удостоится воспринять въ себя сѣмя божественной жизни, кто возраститъ это сѣмя, въ комъ это сѣмя, дѣйствуя, какъ закваска, преобразуетъ всю природу и изъ тлѣнной и смертной содѣлаетъ ее нетлѣнной, безсмертной, обоженной.

Мистика пр. Симеона проникнута глубоко-жизненнымъ настроеніемъ. Ея источниками, какъ и у пр. Макарія, служатъ

1) Лог. 45, с. 222; р. п. I. 366.

личный опыт подвижника и учение Оккровенія, въ частности Новый Завѣтъ ¹⁾. Въ ней вѣтъ односторонняго тяготѣнія къ успокоенію въ духовной исихіи, хотя это состояніе не безъ извѣстно Новому Богослову ²⁾. Напротивъ, господствующимъ настроеніемъ является чувство мистической любви къ Богу. Это чувство такъ глубоко проникаетъ всю мистику Симеона, что послѣдняя въ цѣломъ представляетъ собой какъ-бы непрерывный гимнъ въ честь боготворящей любви ³⁾. Центромъ духовной жизни является живое, личное общеніе со Христомъ. Озареніе свѣтомъ—есть только духовно-осязаемое знаменіе Его обитанія въ душѣ ⁴⁾. И тѣмъ удивительнѣе то, что именно у Симеона Новаго Богослова мы впервые встрѣчаемъ указаніе на приемы искусственной методы созерцанія, которые позднѣе стали примѣнять на практикѣ такъ назыв. исихасты. Тотъ, кто хочетъ достигнуть высшей ступени молитвеннаго созерцанія, долженъ прежде всего соблюдать три вещи: безпеченіе о всемъ, чистую совѣсть и совершенное

¹⁾ *Лог.* 29, *сс.* 143—149; р. п. I, 233—234.

²⁾ Ср. K. Holl., *op. cit.*, ss. 36—42.

³⁾ *Лог.* 68, *с.* 3642, 3671; р. п. II, 166, 167.

⁴⁾ Вотъ одинъ изъ гимновъ пр. Симеона въ честь любви: „О любовь превожделъная! Блаженъ, кто возлюбилъ тебя, потому что такой уже не восхощетъ полюбить страстно никакой красоты человѣческой. Блаженъ, кто соплелся съ тобой божественнымъ вождельніемъ; потому что такой отречется отъ всего міра и со всякимъ сближаясь человѣкомъ не осквернится. Блаженъ, кто плѣнился красотами твоими и насладился ими полнымъ желаніемъ, потому что такой освятится въ душѣ пречистою кровію и водою, кои сочатся и каплютъ изъ тебя. Блаженъ, кто облобызалъ тебя всѣмъ сердцемъ, потому что такой намъвится добрымъ измѣненіемъ въ духъ своею и возрадуется душею своею, такъ какъ ты Сама—неизреченная радость. Блаженъ, кто стяжалъ тебя, потому что такой не будетъ ставить во что-либо всѣ сокровища міра, такъ какъ ты сама—воистину богатство, неоскудѣвающее. Блаженъ и треблаженъ тотъ, кому подала ты десницу твою, потому что такой при всемъ видимомъ безславіи будетъ славнѣе всѣхъ славныхъ и честнѣе всѣхъ чтимыхъ. Похваленъ, кто тебя ищетъ, прехвальнѣе, кто тебя обрѣтетъ, но блаженнѣе всѣхъ тотъ, кто возлюбленъ будетъ тобою, кого посадишь ты одесную себя, кто наученъ будетъ тобою, кто обитать будетъ въ тебѣ, кто напитанъ будетъ отъ тебя безсмертною пищею, т.-е. Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ... Ты наставница пророковъ, шественица Апостоловъ, сила мучениковъ, вдохновеніе Отцевъ и учителей, совершенство всѣхъ святыхъ и самого меня успособленіе къ настоящему служенію“. *Лог.* 53, *сс.* 272—273; р. п. II, 3—5; *лог.* 20, *сс.* 1131—114; р. п. I, 167—168.

безпристрастіе, чтобы помысль не клонился ни къ какой мірской вещи, за тѣмъ, онъ долженъ сѣсть въ безмолвномъ и уединенномъ мѣстѣ, затворить двери, отвлечь умъ отъ всякой временной и суетной вещи, склонить къ груди свою голову и такимъ образомъ стоять вниманіемъ внутри себя самого (не въ головѣ, а въ сердцѣ), соединяя тамъ умъ и чувствѣнныя очи ¹⁾, приудерживая дыханіе и стараясь всѣчески обрѣсти мѣсто, гдѣ сердце, чтобы обрѣтши всецѣло удерживать въ немъ умъ свой и вотъ, когда умъ, подвизаясь въ этомъ упражненіи, улучшить мѣсто сердца, тогда—о чудо!—обрѣтаетъ „тамъ внутри такія вещи, какихъ никогда не видывалъ и не знавалъ,—увидитъ воздухъ оный, который находится тамъ внутри сердца, и себя самого всего свѣтлымъ и исполненнымъ разумности и разсужденія“... „Прочее же, что обыкновенно послѣдуетъ за симъ дѣланіемъ, съ Божіей помощію самъ изъ опыта узнаешь, посредствомъ вниманія ума и держа въ сердцѣ Іисуса, т. е. молитву Его, — Господи, Іисусе Христе, помилуй мя ²⁾“. Это разсужденіе объ образѣ умной молитвы пр. Симеонъ заканчиваетъ замѣчаніемъ: „и нѣкто изъ отцевъ говорилъ: седи въ келіи своей, и она научитъ тебя всему ³⁾“.

III.

Этико-гностическое (примирительное) направленіе древне-церковной мистики.

Что касается другихъ представителей нравственно-практической мистики, то у нихъ мы уже не видимъ той цѣлности мистическихъ переживаній и той гармоніи составныхъ элементовъ, какими отличается мистика преп. Макарія и пр.

¹⁾ Ср., напр., *Лог.* 19, с. 1081; р. п. I, 157—158; *лог.* 63, с. 3342; р. п. II, 112.

²⁾ *Καὶ τότε ἀκούμιαι εἰς τὸ στήθος σου τὸ κάτω διαγόν σου, ἤγουν τὸ πηροῦνί σου, διὰ τὰ προσέχης μεῖς αὐτὸν τὸν τρόπον μέσα εἰς τὸν ἑαυτὸν σου, καὶ μὲ τὸν νοῦν, καὶ μὲ τὰ αἰσθητήματά σου μάτια· καὶ κράτει ὀλίγον καὶ τὴν ἀναπνοήν σου, διὰ τὰ ἔχει ἐκεῖ τὸν νοῦν σου καὶ εἶδες τὸν τόπον ὅπου εἶναι ἡ καρδιά σου, καὶ ἐκεῖ καὶ εἶναι ὅλος διόλου ὁ νοῦς σου. Въ рукописи Москов. Синод. Библиотеки XV в., № 194, лл. 105—106; **СЪМЪНІА ЯВЪКЪСКИНОСЪ ОКО СЪ ТМЪМЪ, ВЪ СРЕДНІ УРЪВЪ, СМЪТЪУЪ КЪ НЪПЪ.***

³⁾ *Лог.* 68, сс. 3672—368; р. п. II, 172—173.

Симеона Нового Богослова. Подъ вліяніемъ идей абстрактно-спекулятивной мистики, широко проникшихъ въ христіанскую литературу вмѣстѣ съ произведеніями имени Діонисія Ареопагита, древне-церковная мистика въ общемъ начинаетъ обнаруживать замѣтный уклонъ въ сторону гностическаго направленія. Этотъ уклонъ въ большей или меньшей степени, въ томъ или другомъ видѣ, мы встрѣчаемъ у большинства представителей древне-церковной мистики. Какъ на примѣръ того тяготѣнія къ гностическому идеалу мистической жизни, какой обнаруживаютъ даже наиболѣе видные выразители нравственно-практической мистики послѣ пр. Макарія, укажемъ на пр. *Исаака Сирима* и пр. *Максима Исповѣдника*. Поскольку мистика этихъ подвижниковъ включаетъ въ себя ярко выраженный *этическій* моментъ (*πράξις* и въ частности добродѣланіе), — она примыкаетъ къ нравственно-практическому теченію; поскольку же она видное мѣсто во внутренней жизни мистика отводитъ *гносису* и обнаруживаетъ сильное тяготѣніе къ *исихіи*, какъ конечному идеалу духовной жизни, — она допускаетъ значительный уклонъ въ сторону спекулятивной мистики. Такимъ образомъ, мистика этихъ подвижниковъ можетъ служить образцомъ того средняго *примирительнаго* теченія, которое можно назвать *этико-гностическимъ* направленіемъ древне-церковной мистики. Впрочемъ разсмотрѣніе этого теченія покажетъ намъ, что о гармоническомъ синтезѣ началъ двухъ главныхъ направленій церковной мистики въ немъ едва ли можетъ быть рѣчь: идеаль гностической мистики настолько преобладаетъ надъ настроеніемъ этико-эмоціональной мистики, что, не выражая типичныхъ особенностей спекулятивнаго направленія, оно ближе стоитъ къ послѣднему направленію, чѣмъ къ нравственно-практическому.

1. Мистика пр. Исаака Сирима.

Епископъ Теофанъ называетъ пр. Макарія Великаго „преддверіемъ“ Исаака ¹⁾. Это справедливо, но только въ прило-

¹⁾ Тамъ-же, с. 368; р. п., стр. 173. Еписк. Теофанъ сопровождаетъ это разсужденіе слѣдующимъ примѣчаніемъ: „Эти высшіе приемы иныхъ соблазняютъ и отбиваютъ отъ дѣла, а у другихъ покривляютъ самое

женіи къ ученію пр. Исаака о необходимости для мистика „добродѣланія“. Пр. Исаакъ такъ же, какъ и Макарій, можетъ быть названъ мистикомъ-моралистомъ. Какъ и Египетскій подвижникъ, онъ является горячимъ и настойчивымъ апологетомъ этического начала въ мистикѣ. *Πραΐσις* вообще,— и исполненіе заповѣдей въ частности,— для христианина необходимы по многимъ и различнымъ основаніямъ. Заповѣди необходимы прежде всего потому, что они даны Самимъ Спасителемъ; слѣдовательно, для вѣрнаго послѣдователя Христа не можетъ быть и вопроса о неисполненіи ихъ ¹⁾. Далѣе заповѣди очищаютъ душу отъ страстей и грѣхопадений и насаждаютъ въ душѣ то *безстрастіе*, которое является необходимымъ условіемъ устойчивой созерцательной жизни ²⁾. Невозможно человѣку достигнуть „высшаго“, если онъ „самымъ дѣломъ“ не выполнитъ предварительно „низшаго“ ³⁾. Врачуя человѣка отъ страстей и грѣхопадений, заповѣди возводятъ его въ „первобытное состояніе“. Оздоровляя душу, онъ дѣлаютъ ее воспримчивой къ „духовной любви“, а эта любовь — „законная дверь“ въ божественное созерцаніе ⁴⁾. Только вошедшій въ созерцаніе этой „законной дверью“ созерцаетъ духовное „на своемъ мѣстѣ“ ⁵⁾. Тотъ, кто домогается

дѣло. Надо имѣть въ мысли, что это есть внѣшнее приспособленіе къ внутреннему дѣланію, которое ничего существеннаго не даетъ и можетъ быть учреждаемо и такъ и иначе. Существо дѣла есть пріобрѣсть навыкъ стоять умомъ въ сердцѣ,—въ этомъ чувственномъ сердцѣ, но не чувственно. Надо умъ изъ головы свести въ сердце и тамъ его усадить, или, какъ нѣкто изъ старцевъ сказалъ, сочетать умъ съ сердцемъ. Какъ этого достигнуть? Какъ хочешь, только добейся; такъ-ли, какъ здѣсь прописано, или иначе какъ. Можно того же достигнуть хожденіемъ предъ Богомъ и молитвеннымъ трудомъ, особенно, хожденіемъ въ церковь. Но и то помнитъ надо, что нашъ только трудъ, а само дѣло, т. е., сочетаніе ума съ сердцемъ, есть даръ благодати, подаемый когда и какъ хочетъ Господь^а. Тамъ-же, II, стр. 172.

¹⁾ Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ Ἐπισκόπου Νικαῖ τοῦ Σύρον τὰ εὐρεθέντα σαχητικά... ἐπιμελίη Νικηφόρου τοῦ Θεολόγου. Ἐν Λαρίῃ τῆς Σαξονίας Ἐκτετυπω. Ἐπιστ. 4. σσ. 541—542, ср. р. и., Сергіевъ Посадъ. 1911 г. Ст! 55, стр. 242—243.

²⁾ Тамъ же, σ. 546; р. и. стр. 246.

³⁾ Тамъ же, σ. 552; р. и. стр. 251.

⁴⁾ Тамъ же, σ. 570; р. и. стр. 265.

⁵⁾ Тамъ же, σ. 572: ἐὰν δὲ φθάσῃ τὴν χώραν τῆς ἀγάπης, θεωρεῖ τα πνευματικά ἐν τὸν τόπον αὐτῶν; р. и. стр. 267.

созерцанія „не во время“, скоро притупляетъ духовное „зрѣніе“ и вмѣсто „дѣйствительнаго“ видитъ „призраки и образы“, ибо наше духовное зрѣніе подвержено своимъ миражамъ и галлюцинаціямъ¹⁾. Наконецъ, *καθήσις* и добродѣланіе необходимы уже въ виду духовно-тѣлесной организаціи человѣка. Человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла. И то, и другое нуждается въ очищеніи: умъ—отъ помысловъ, тѣло—отъ страстей. Если чистота ума пріобрѣтается созерцаніемъ, то очищеніе тѣла и души отъ страстей достигается подвижничествомъ и добродѣланіемъ. Одно есть непремѣнное условіе другого²⁾. „Тѣлесное дѣланіе предшествуетъ душевному, какъ персть предшествовала душѣ, вдузтой въ Адама. Кто не снискалъ тѣлеснаго дѣланія, тотъ не можетъ имѣть душевнаго, потому что послѣднее рождается отъ перваго, какъ колось отъ пшеничнаго зерна³⁾. „Добродѣтель есть тѣло, созерцаніе—душа; а то и другое—одинъ совершенный человѣкъ, соединяемый духомъ изъ двухъ частей—изъ чувственнаго и разумнаго⁴⁾“.

Въ этомъ ученіи о необходимости этического момента въ мистикѣ пр. Исаакъ, дѣйствительно, является послѣдователемъ мистики пр. Макарія. Однако, что бы судить о значеніи его апологіи этического начала въ мистикѣ, не слѣдуетъ упускать изъ виду, что эта апологія вызывалась не столько потребностію его мистическаго паѳоса, сколько внѣшними обстоятельствами переживаемаго имъ историческаго момента. На время жизни и дѣятельности пр. Исаакъ падаетъ расцвѣтъ ереси *мессалианъ* или *евхитовъ*, которые въ качествѣ основныхъ пунктовъ своего ученія выставили, съ одной стороны, ученіе о самодовлѣемости въ дѣлѣ спасенія созерцательной жизни, а съ другой—отричаніе значенія всякаго подвига и добродѣланія: *созерцательная молитва*—вотъ единственный путь къ обоженію. Эта молитва очищаетъ человѣка отъ грѣха, изгоняетъ изъ души демона, возводитъ на степень безстрастія, низводитъ Духа, сообщаетъ даръ пророческаго вѣдѣнія, соединяетъ въ „единный духъ“ съ Богомъ.

1) Тамъ же, с. 572; р. п. стр. 267—268.

2) Ср. *Ап.* 30, сс. 190—191; р. п. 2, 12—13; *Елпик.* 4, с. 552; р. п. 55, 251; *Ап.* 16, с. 84; р. п. сл. 74, 372.

3) *Ап.* 23, с. 131; р. п. 56, 276.

4) *Ап.* 30, с. 193; р. п. 2, 14.

Такой человекъ не нуждается болѣе ни въ подвигахъ аскетизма, ни въ исполненіи заповѣдей, ни во внѣшнемъ наученіи. Всякая земная дѣятельность ниже его, ибо онъ теперь духоносное существо. Въ ученіи о высококомъ значеніи созерцанія эти еретики соприкасались съ ученіемъ о томъ же православныхъ подвижниковъ, но въ отрицаніи необходимости *προξίς*—а и добрыхъ дѣлъ они рѣзко расходились съ традиціонно-церковнымъ ученіемъ. Нужно было отграничить въ этомъ пунктѣ ученіе церковной мистики отъ ученія еретиковъ. И вотъ эта-то задача предстала предъ пр. Исаакомъ, когда ему пришлось затрогивать вопросы о значеніи въ дѣлѣ спасенія заповѣдей и подвижничества. Все его *55-е слово* (*Елпст.* 4) есть ничто иное, какъ апологія *προξίς*:а противъ крайностей мессалианскаго лжеученія. Отсюда страстность и полемическій тонъ его апологіи. Но тамъ, гдѣ пр. Исаакъ не имѣетъ въ виду еретиковъ и раскрываетъ свое ученіе, подчиняясь только папосу своего мистическаго вдохновенія, тамъ онъ является болѣе поборникомъ жизни созерцательной, чѣмъ добродѣланія, и тамъ онъ обнаруживаетъ глубокое тяготѣніе къ *исихіи*, какъ конечному идеалу духовной жизни. „Если милостыня, — восклицаетъ онъ, — или любовь, или сердоболіе, или что-либо почитаемое сдѣланнымъ для Бога, препятствуетъ твоему безмолвію, — то да погибнетъ такая правда!“ Ибо выполнять дѣла любви — обязанность мірскихъ людей, а если и монаховъ, то „недостаточныхъ, непребывающихъ въ безмолвіи, или соединяющихъ безмолвіе съ общежитіемъ. Безмолствующимъ же подобааетъ не служить дѣланіемъ чего-либо *тѣлеснаго* и правды *дѣлъ явныхъ* (что бы ими оправдаться предъ Христомъ), но, по слову Апостола, умерщвленіемъ удовъ своихъ, *яже на земли* (Кол. 3, 5), приносить Христу чистую и непорочную жертву помысловъ, въ начатокъ воздѣлыванія самихъ себя... Ибо житіе иноческое равночестно ангельскому. И неприлично намъ, оставивъ небесное дѣланіе, держаться житейскаго ¹⁾“.

Въ этихъ и подобныхъ разсужденіяхъ слышится уже горячая защита чистаго созерцанія и совершеннаго безмолвія. И, дѣйствительно, *исихія*, какъ увидимъ ниже, занимаетъ въ мистикѣ пр. Исаака гораздо болѣе мѣста, чѣмъ этому

¹⁾ *Догл.* 78, *ст.* 441—442; р. п. 13, 54.

моменту отводится въ мистикѣ пр. Макарія. Уже одно это обстоятельство рѣзко отличаетъ его отъ послѣдняго. Но этого мало. Вматриваясь въ основныя мотивы его мистики, мы находимъ, что, не смотря на защиту этического момента въ мистикѣ, въ частности любви и добродѣлянія, психологической основой мистической жизни онъ склоненъ считать не любовь, а гносисъ, и психологическую форму богообщенія онъ видитъ въ экстазѣ эмоціональномъ, а не спекулятивномъ.

Гносисъ—вотъ та сила, которая ведетъ человѣка по пути къ обоженію. Различая въ духовной жизни человѣка три момента—жизнь плотскаго человѣка, — или илика, — душевнаго, — или психика, и духовнаго, — или пневматика, онъ, соотвѣтственно этому и въ гносисѣ различаетъ три ступени. Первая ступень есть состояніе „плотской“, суетно-мірской жизни, когда человѣкъ „сводитъ во-едино слѣдующіе способности: богатство, тщеславіе, убранство, тѣлесный цокъ, раченіе о словесной мудрости, годной къ управленію въ мірѣ семь и источающей обновленіе въ изобрѣтеніяхъ, и искусствахъ, и наукахъ, и все прочее, чѣмъ увѣнчается тѣло въ этомъ видимомъ мірѣ ¹⁾“. Такъ какъ Богъ сотворилъ человѣка по природѣ существомъ *безстрастнымъ* и страсти—не въ природѣ души, а превзошли въ нее впоследствии, то жизнь грѣховная, исполненная страстей, есть состояніе *противоестественное* ²⁾. Вторая ступень есть состояніе борьбы со грѣхомъ и страстями и утвержденіе въ добродѣтели; на этой ступени тѣлесная и душевная стороны природы человѣка какъ бы уравниваются. Эта ступень есть ступень *логіс* ³⁾—а преимущественно: подвижничество и добродѣляніе—вотъ содержаніе человѣческой жизни на этой ступени ³⁾. Однако здѣсь вѣдѣніе еще „тѣлесно и сложно ⁴⁾“. Здѣсь подвижникъ совершаетъ дѣло Божіе только *внѣшнимъ чело-вѣкомъ*, а внутренній человѣкъ его еще безплоденъ; онъ *дѣйствуетъ*, но не созерцаетъ. Словомъ, это человѣкъ еще *душевный, естественный*, который далеко еще не совершенъ.

¹⁾ Лог. 63; ср. р. п. сл. 26, стр. 124—125.

²⁾ Ср. Лог. 82; р. п. сл. 3, стр. 18; Лог. 65-е р. п. 28, стр. 129.

³⁾ Лог. 64; р. п. сл. 27.

⁴⁾ Ibid.; р. п. 27, стр. 127.

Дѣятельность человека — *πράξις* — есть не болѣе, какъ тѣло, требующее одухотворенія. Это одухотвореніе совершается на третьей ступени вѣдѣнія ¹⁾. Третья ступень есть состояніе высшей духовно-созерцательной жизни, гдѣ перевѣсь на сторонѣ духа. Это состояніе — *θεωρία*, состояніе *δουκωκω*, или *σνερχσестественное* ²⁾. Если *πράξις* очищаетъ страстную часть души (*τω παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς καθαρίζει*), то *θεωρία* просвѣтляетъ умную сторону души (*διυλίξει τὸν νοητὸν μέρος τῆς ψυχῆς*) ³⁾, оживотворяетъ и одухотворяетъ добродѣтель ⁴⁾. Эта ступень вѣдѣнія (*γνώσις-θεωρία*), какъ своимъ вѣнцомъ, завершается *гносисомъ* — *στροφῆ* (*γνώσις-πιστις*), когда „упраздняется вѣдѣніе, дѣла пріемлютъ конецъ и чувства дѣлаются излишними для употребленія ⁴⁾“. Эта вѣра — есть уже непосредственное „ощущеніе безсмертной жизни“ (*αἰσθησις τῆς ζωῆς τοῦ ἀθανάτου*), а безсмертная жизнь есть ощущеніе Бога“ (*αἰσθησις ἐν Θεῷ*) ⁵⁾. Въ этомъ актѣ мистическаго вѣдѣнія — ощущенія совершается единеніе души съ Божествомъ и ея обоженіе. „Тогда вселяется въ человекѣ Богъ“, и человекъ ощущаетъ въ себѣ то измѣненіе, какое должно пріять внутреннее естество при обновленіи всяческихъ ⁶⁾“. Такъ *γνώσις-πιστις* является той главной силой, которая возводитъ человекѣ къ Богу, открываетъ ему тайны будущей жизни и совершаетъ его обоженіе. Если Макарій *γνώσις* подчинялъ любви, то, по Исааку, „любовь есть порожденіе гносиса“ (*ἡ ἀγάπη γέννημά ἐστι τῆς γνώσεως*) ⁷⁾, — который именуется царемъ всѣхъ пожеланій ⁸⁾. Если Макарій высшій моментъ экстагического единенія съ Божествомъ изображаетъ преимущественно какъ *упоеніе божественною любовью* (*ἐν μέθῃ ἐξάπτεται τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ*) ⁹⁾, каковое сопровождается бурными восторгами восхищеннаго сердца, такъ что человекъ кажется „какъ бы бунимъ и варваромъ“, именно, „по причинѣ преизобилующей любви“

1) Ср. *Λογ.* 15; р. п. 65, 343.

2) *Λογ.* 65; р. п. 28, стр. 129.

3) *Λογ.* 30, *σσ.* 190—192; р. п. 2, 12—13.

4) *Λογ.* 66, *σσ.* 389—390; р. п. 29, 132—133.

5) *Λογ.* 38, *σ.* 241—248; р. п. 38, 160.

6) *Λογ.* 15; р. п. 65, стр. 344.

7) *Λογ.* 38, *σ.* 241; р. п. 38, 160.

8) *Λ.* 38, *σ.* 342: *κατὰ Θεὸν γνώσις βασιλεὺς ἐστι πᾶσων τῶν ἐπιθυμιῶν.*

9) *Ном.* 8, 2.

(*διὰ τὴν ἐπερβάλλουσαν αὐτῆν*) ¹⁾, то Исаакъ этотъ моментъ изображаетъ преимущественно чертами *спекулятивнаго экстаза*: со стороны интеллектуальной, это состояніе есть то состояніе *вѣдѣнія*—*невѣдѣнія*, о которомъ такъ подробно говорятъ Григорій Нисскій и Діонисій Ареопагитъ ²⁾. Со стороны эмоциональной оно есть состояніе глубокаго покоя духа. Въ этомъ состояніи нѣтъ „ни молитвы, ни движенія, ни плача, ни власти, ни свободы, ни прошенія, ни вожденія, ни улажденія чѣмъ-либо изъ уповаемаго въ сей жизни, или въ будущемъ вѣкѣ ³⁾“. „Здѣсь да умолкнутъ всякія уста, всякій языкъ; да умолкнетъ и *сердце*, этотъ хранитель помысловъ, и *умъ*, этотъ кормчій чувствъ, и *мысль*, эта быстро парящая и безстыдная птица, и да прекратится всякое ихъ ухищреніе. Здѣсь да остановятся ищущіе: потому что пришелъ Домовладыка ⁴⁾“. Здѣсь человекъ настолько плѣненъ „иною силою“, что „не сознаетъ самъ себя ⁵⁾“ и „становится тѣломъ бездыханнымъ ⁶⁾“. Такимъ образомъ, высшій моментъ „иаумленія“ характеризуется, какъ состояніе полной неподвижности ума и чувства, когда человекъ теряетъ сознаніе окружающаго, сознаніе самаго себя, и погружается въ переживаніе глубокой, ничѣмъ невозмутимой *исихии*, продолжающейся иногда не только часы, но и болѣе ⁷⁾. Въ этихъ

¹⁾ Ном. 8, 3.

²⁾ Лог. 32, ст. 206—207 (р. п. 16, 67): „И не молитвою тогда молится умъ, но бываетъ въ восхищеніи (*ἐν ἔκστασει*), при созерцаніи непостижимаго, того, что за предѣлами міра смертныхъ, и умолкаетъ въ невѣдѣніи всего здѣшняго. Сіе-то и есть то *невѣдѣніе*, о которомъ сказано, что оно выше вѣдѣнія (*αὐτὴ ἐστὶ ἢ ἄγνοια ἢ ἐπερτέρα τῆς γνώσεως*)“.

³⁾ Лог. 32, ст. 199; р. п. 16, стр. 61.

⁴⁾ Лог. 31, ст. 197—198; р. п. 15, стр. 60.

⁵⁾ Лог. 32, ст. 202; р. п. 16, стр. 164.

⁶⁾ Лог. 31, ст. 197; р. п. 15, стр. 60.

⁷⁾ Лог. 3, ст. 19—20 (р. п. 31, 142—143): „Въ одинъ день,—разсказываетъ о себѣ у Исаака одинъ старецъ, воплотившій въ своей жизни, насколько возможно, идеаль духовнаго совершенства,—хотѣлъ я принять пищу, по прошествіи предъ тѣмъ четырехъ дней, въ которые ничего не вкушалъ. И когда сталъ я на вечернюю службу, что-бы послѣ оной вкусить, и стоялъ на дворѣ келин моей, между тѣмъ какъ солнце было высоко, то, начавъ службу, только въ продолженіе первой славы совершалъ оную съ сознаніемъ, а послѣ того пребывалъ въ ней, не зная, гдѣ я, и оставался въ семъ положеніи, пока не взошло опять солнце въ слѣдующій день и не согрѣло лица моего. И тогда уже, какъ солнце

чертахъ нельзя не видѣть не только характерныхъ особенно стей спекулятивнаго экстаза, но и нѣкоторыхъ отзвуковъ неоплатонической мистики ¹⁾. Итакъ, исихія, какъ совершенный покой духа, вотъ тотъ идеаль къ которому тяготеетъ Исаакъ въ своей мистикѣ. Въ возмаленіи этого идеала онъ неистощимъ. „Безмолвіе (*ἡσυχία*) умерщвляетъ внѣшнія чувства и воскрешаетъ внутреннія движенія ²⁾“. „Нигдѣ Богъ не являлъ ощутительно дѣйственности своей, какъ въ странѣ безмолвія ³⁾“. Небесная сладость безмолвія для подвижника то же, что пѣніе сирина, заставляющее забывать земную жизнь, падать и умирать тѣхъ, которые услышатъ его ⁴⁾. Безмолвіе есть „тайнство будущаго вѣка ⁵⁾“, „ангельское дѣло ⁶⁾“ и т. д. Словомъ, исихія является высшимъ моментомъ и наиболѣе характерной чертой мистики Сиріякина. Если, отдавая предпочтеніе *ἡσυχία*—у предъ *ἀγάλη*, онъ дѣлаетъ весьма замѣтный уклонъ къ мистикѣ гностической, то, выдвигая исихію, какъ идеаль духовной жизни человѣка, онъ является однимъ изъ наиболѣе видныхъ предтечъ позднѣйшаго исихазма ⁷⁾. Таково — мѣсто, которое занимаетъ

начало сильно беспокоить меня и жечь мнѣ лицо, возвратилось ко мнѣ сознаніе мое и вотъ увидаль я, что насталь уже другой день и возблагодариль Бога, размышляя, сколько благодать Его преизливается на человѣка“.

¹⁾ Ср. Епн. VI, 9, 8—9; VI, 9, 10—11; VI, 7, 35,—гдѣ у Плотина *στασις ἀνάγκησιν, μοιμαλιωε прикосновеніе* къ Единому (*ἐν ἡσυχίᾳ τῇ πρὸς ἐξείνα πλατῶ*) изображаются, какъ высшіе моменты мистической жизни. Ср. также Проф. С. Заринъ, Аскетизмъ по прав.—христ. ученію, т. I, кн. 2, С.П.Б. 1907 г., стр. 467: „Что касается ученія объ экстазѣ проп. Исаака С., то въ нѣкоторыхъ его подробностяхъ трудно не видѣть отраженій возрвннй неоплатонизма, хотя по всей вѣроятности, вліяніе этого послѣдняго на Исаака коснулось не непосредственно, а чрезъ посредство сочиненій извѣстныхъ съ именемъ Діонисія Ареоногита. То, что въ этихъ послѣднихъ говорится объ экстаатическомъ созерцаніи „Единого“, то у преп. Исаака переносится на изображеніе высшей ступени молитвеннаго экстаатическаго созерцанія“.

²⁾ *Дог.* 85, 6. 499; р. п. 21, стр. 94.

³⁾ *Дог.* 19, 6. 105; р. п. 49, стр. 220.

⁴⁾ *Дог.* 73; р. п. 85, стр. 407.

⁵⁾ *Епис.* 3, с. 538; р. п. 42, стр. 180.

⁶⁾ *Епис.* 4, с. 554, (р. п. 55, 253): *μεγάλη ἐστὶν ἡ πράξις ἡ ἀγγελικὴ τῆς ἡσυχίας*.

⁷⁾ Недаромъ Никифоръ Θεοτοкисъ, издатель греческаго перевода твореній Исаака, въ своей *Ἐπιτομή πρὸς σωτῆρς καὶ ἡσυχίας*, предпосланной

Исаакъ въ ряду представителей древне-церковной мистики.

2. Мистика преп. Максима Исповѣдника.

Замѣтный наклонъ въ сторону гностическаго направленія обнаруживаетъ и мистика преп. Максима Исповѣдника († 662 г.). Этотъ замѣчательнѣйшій христіанскій мыслитель въ своихъ твореніяхъ стремится дать исчерпывающее религиозно-философское истолкованіе основныхъ истинъ христіанской вѣры. При томъ широкомъ синтезѣ самыхъ разнообразныхъ философскихъ вліяній и религиозныхъ идей, какимъ характеризуется его система, мы вправдѣ были ожидать, что въ послѣдней найдутъ свое высшее примиреніе и разсматриваемыя нами направленія древне-церковной мистики. И дѣйствительно, мистика пр. Максима хочетъ объять собою основныя начала обоихъ теченій христіанской мистики. Съ одной стороны, мы видимъ въ ней ярко выраженныя особенности нравственно-практической мистики, съ другой—опредѣленныя черты гностической мистики.

Признавая, что конечной цѣлюю челоуѣка является единеніе съ Богомъ, какъ неподвижнымъ абсолютнымъ началомъ, онъ учитъ, что это единеніе совершается силою Христа-Логоса и внѣ. Его посредства невозможно. Логосъ— центральный и основной пунктъ всей религиозно-философской концепціи преп. Максима. Немного изъ христіанскихъ писателей такъ глубоко проникали во вселенское значеніе идеи Логоса и такъ всесторонне изображали роль Его въ процессѣ обоженія челоуѣка, какъ проникаетъ и изображаетъ Максимъ Исповѣдникъ. Въ этомъ случаѣ онъ долженъ быть отнесенъ къ замѣчательнѣйшимъ идеологамъ церковной мистики и преимущественно въ нравственно-практическомъ ея теченіи. Но не только эта особенность, но и другія черты его мистики даютъ основаніе сближать послѣднюю съ нравственно-практической мистикой. Настаивая на высокой цѣнности гнѣсиса, онъ не умаляетъ значенія и любви. Не усвоивъ самодовлѣющаго значенія *προξενία* у, онъ

его изданію „Словъ“ Сиріянина, именуется послѣдняго *учителемъ истины*— *τῆς ἀληθείας διδάσκαλος*. Op. cit., σ. 17.

въ ученіи о добродѣланіи избѣгаетъ той крайности, въ которую впадаетъ спекулятивная мистика. По его ученію, какъ и по ученіи пр. Макарія и пр. Исаака, мистическій моментъ предполагаетъ этический и созерцаніе покоится на добродѣланіи.

Тѣмъ не менѣе пр. Максимъ слишкомъ глубоко впиталъ въ себя идеи греческой философіи и ареопагитской литературы, чтобы избѣжать нѣкотораго уклона въ сторону гностической мистики. Его Логосъ есть не столько *Λόγος ἑνωτικός*, воплотившійся Сынъ Божій, сколько *Λόγος ἀσάρκος*, Мировой Разумъ, первооснова и конечная цѣль всего тварнаго бытія. Міръ есть откровеніе Логоса, реализація идей божественнаго Разума. Историческое воплощеніе одинъ изъ моментовъ, хотя и главнѣйшій, общаго процесса боговоплощенія ¹⁾. Вся до-христіанская исторія есть исторія нисхожденія Логоса къ твари; вся христіанская эпоха есть эпоха обратнаго движенія, по которому воплотившееся Слово снова возводитъ человѣчество, а чрезъ него и всю тварь, къ Божеству ²⁾. *Πράξις* необходима, но только въ началѣ стадіи мистической жизни; добродѣтель полезна, но только какъ оружіе въ борьбѣ со страстями. Разъ достигнуто состояніе *ἀπάθεια*, *πράξις* излишня и добродѣтель бесполезна. Этика всецѣло уступаетъ мѣсто мистикѣ. Самую любовь, это основное начало мистической жизни, пр. Максимъ, какъ и Діонисій, истолковываетъ въ метафизическомъ смыслѣ. Любовь, понимаемая въ послѣднемъ основаніи, есть мировая гармонія, космическая связь между человѣкомъ и Божествомъ. Ея послѣднее назначеніе—есть возстановленіе раздѣленной природы человѣка, воссоединеніе разрозненнаго человѣчества, примиреніе поюсторонней жизни съ потусторонней, неба и земли, людей и небожителей ³⁾. Въ этомъ смыслѣ значеніе любви велико, но въ этомъ смыслѣ она теряетъ не только свое этическое, но и мистически-эмоціональное содержаніе и превращается въ какой-то amor Dei intellectualis, который столько же можетъ быть названъ любовью, сколько и мистическимъ гносисомъ.

1) Ср. J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters, 1 Th., Wien 1873. S. 17.

2) Ibid. ss. 17—20.

3) Ср. Bach, op. cit., s. 25.

Θεωρία-ὑπόβις—вотъ тотъ царскій путь, по которому совершается восхожденіе души къ Богу. Все остальное,—отреченіе отъ міра, подвижничество, добродѣтель, дѣятельная любовь,—имѣеть значеніе постольку, поскольку создаетъ наиблагопріятныя условія для созерцательной жизни. Обоженіе предполагаетъ слѣдующіе главнѣйшіе моменты: 1) отреченіе отъ міра, или точнѣе отъ зла въ мірѣ, 2) безстрастіе воли, 3) чистоту ума и 4) соединеніе съ Логосомъ. Всѣ эти моменты не осуществимы безъ истиннаго гносиса: въ первомъ и второмъ случаѣ онъ руководитъ человѣкомъ въ пониманіи добра и зла и носитъ этический характеръ, въ третьемъ случаѣ онъ представляетъ собой созерцаніе (*θεωρία*), какъ процессъ абстрагирующей дѣятельности ума, въ четвертомъ—истинное вѣдѣніе, какъ соединеніе субъекта съ объектомъ, пріобрѣтаетъ онтологическое значеніе. Наконецъ, такъ какъ человѣкъ есть микрокосмосъ и посредствующее звено между Богомъ и міромъ и чрезъ его обоженіе должно совершиться окончательное воссоединеніе съ Богомъ и Макросмоса, то въ послѣднемъ основаніи своемъ гносисъ получаетъ и космологическое значеніе.

Исходнымъ пунктомъ обоженія является борьба съ міромъ,—точнѣе, борьба со зломъ въ мірѣ. Зло, какъ и у Діонисія, не есть какая-либо реальная сущность. Ни природа, ни вещи, ни умъ, ни естественное пониманіе вещей, ни чувства сами по себѣ не суть зло: все это—Божіе созданіе ¹⁾. Равнымъ образомъ зло не есть ни пища, ни дѣторожденіе, ни деньги, ни слава ²⁾. Зло—есть *пристрастіе къ вещамъ*, *проистекающее изъ неправильнаго сужденія о вещахъ, или неправильное употребленіе вещей вслѣдствіе непониманія ихъ подлиннаго назначенія* ³⁾. Совокупленіе не безнравственно, если оно имѣеть цѣлю дѣторожденіе; оно—грѣховно, если мы при немъ будемъ преслѣдовать только удовлетвореніе похоти ⁴⁾. Отсюда избавленіе отъ зла должно имѣть своимъ началомъ правильное пониманіе вещей и ихъ назначенія. Правильное же пониманіе вещей предполагаетъ господство

¹⁾ Умозрит. и дѣят. главы, 2, 15. Добротолубіе т. III, М. 1888.

²⁾ Ibid., 3, 4.

³⁾ Ibid., 2, 17.

⁴⁾ Ibid., 2, 17.

разумной стороны человѣческой природы надъ неразумной. При этомъ господствѣ не будетъ ни зла въ тваряхъ, ни влеченія къ нему въ людяхъ ¹⁾. Умъ, ставъ руководителемъ, истолковываетъ, какъ слѣдуетъ „происхожденіе и природу міра и плоти“, уничтожаетъ въ душѣ страстное отношеніе къ нимъ и гонитъ душу въ сродную ей область бытія духовнаго ²⁾. Отсюда борьба со зломъ есть борьба съ пристрастіемъ къ вещамъ,—вообще *со страстями*, а борьба со страстями есть борьба *съ помыслами*, т.-е., превратными понятіями и сужденіями о вещахъ. Такъ въ самомъ началѣ мистическаго подвига вниманіе подвижника устремляется не на дѣла, а на мысли и центръ борьбы переносится изъ *πραξις* въ *θεωρία*. Его задача состоитъ въ томъ, чтобы отдѣлить страсть отъ помысла и подавить въ себѣ пристрастіе къ вещи ³⁾. Но это пристрастіе можетъ быть уничтожено не иначе, какъ путемъ воздержанія, любви, добрыхъ дѣлъ и созданіемъ въ душѣ прочныхъ добрыхъ навыковъ ⁴⁾. Отсюда необходимость на этой ступени, на ряду съ духовной бранью съ помыслами, и *добродѣланія*,—въ результатѣ котораго является *безстрастіе* ⁵⁾.

Но безстрастіе только одно изъ условій обоженія. На ряду съ нимъ необходима *чистота ума*, совершенная безобраз-

¹⁾ MG. t. 90, De charitate, 2, 83.

²⁾ Умозр. и дѣят. главы, 3, 57.

³⁾ De charitate, 3, 41: „вся брань монаха противъ демоновъ состоитъ въ томъ, чтобы отдѣлить страсти отъ мыслей, ибо иначе невозможно ему безстрастно смотрѣть на вещи“. „Умъ боголюбиваго вооружается не противъ вещей и помышленій о нихъ, но *противъ страстей* сопряженныхъ съ помышленіями снми“ (3, 40); необходимо въ страсти отдѣлить другъ отъ друга чувственный *предметъ*, *чувство* и *вождедьніе* и тогда страсть будетъ уничтожена, а вещи возвращены будутъ къ тому *чину*, какой свойственъ имъ по природѣ (Умозр. и дѣят. гл., 3, 60).

⁴⁾ Ibid. 2, 84; 3, 43.

⁵⁾ Въ ученіи о добродѣланіи пр. Максимъ близко примыкаетъ къ ученію пр. Исаака. Для спасенія необходимы добродѣланіе и вѣдѣніе, каждое на своемъ мѣстѣ. „Силень мужъ, вѣдѣніе (*την υωβιν*) соединившій съ дѣятельностію (*την πραξις*)“; De charit. II, 28. „Точный способъ истиннаго богодѣльствія“ обрѣлъ тотъ, „кто показываетъ въ себѣ вѣдѣніе отълесяемымъ дѣятельностію и дѣятельность одушевляемую вѣдѣніемъ“. Въ противномъ случаѣ „вѣдѣніе недѣятельное“ будетъ пустою фантазіей, а „дѣятельность неосмысленная“ — бездушнымъ идоломъ. Умозрнт. и дѣятел. главы, 6, 88; ср. MG. t. 90, cap. alia 142.

ность и безвидность духа. Только чистый умъ (*καθαρός νοῦς*) можетъ „и въ Богѣ быть, и молиться, какъ должно“¹⁾, только такой умъ мудръ, благъ, силенъ и т. д., „просто сказать, почти всѣ большія свойства въ себѣ носить“²⁾. Возсіявая въ чистомъ умѣ, Богъ самъ учитъ его³⁾, „являетъ и Себя, и разумѣніе всего отъ Него бывшаго и быть имѣющаго“⁴⁾. Чистый умъ— „мѣсто святое и храмъ Божій“⁵⁾. Если человѣкъ „бывъ въ Богѣ, бываетъ совершенно безобразенъ и безвиденъ“⁶⁾, то можно сказать и наоборотъ: достигши состоянія безвидности и безобразности, онъ пребываетъ въ Богѣ. Но эта безвидность, и эта безобразность успѣшнѣе всего осуществляется путемъ созерцанія, т.-е., абстрактно-спекулятивнаго гносиса, опустошающаго сознаніе отъ всего эмпирически-раціональнаго содержанія и концентрирующаго вниманіе на одной идеѣ, — идеѣ о Богѣ. „Между Богомъ и человѣкомъ стоятъ предметы чувственные и умно-созерцаемые. Умъ человѣческой, желая пройти до Бога, не долженъ быть поработенъ вещамъ чувственнымъ въ дѣятельной жизни, и отнюдь не задерживаемъ предметами мысленными въ жизни созерцательной“⁷⁾. Напротивъ, подобно тому, „какъ тѣло, умирая, совершенно отдѣляется отъ всѣхъ житейскихъ вещей, такъ и умъ, въ дѣйствиіи совершеннѣйшей молитвы, отторгается отъ всѣхъ мірскихъ помышленій; и если не умираетъ таковою смертію, то съ Богомъ быть и жить не можетъ“⁸⁾. Психологическимъ предѣломъ этого абстрактно-спекулятивнаго восхожденія человѣка къ Богу является совершенное *безмолвіе ума*, напоминающее *без-мысліе* ареопагитской мистики и обуславливающее полную *неподвижность духа* (*κατάστασις*), какъ заключительный моментъ его поисковъ *вѣчной субботы*⁹⁾. Не исшедшій изъ себя, изъ своей природы и изъ всего, что послѣ Бога, „о

1) De charit., 2, 100.

2) Ibid., 2, 52.

3) Ibid., 3, 94.

4) Ibid., 1, 95.

5) Ibid., 2, 31.

6) Ibid., 3, 97.

7) Умозрит. и дѣят. главы, 5, 5.

8) De charit., 2, 62.

9) Умозр. и дѣят. гл., 7, 43.

чемъ можно какъ-нибудь помышлять и не утвердившійся въ *превышающемъ всякое помышление молчаніи, никакъ не можетъ быть свободенъ отъ превратности*“ ¹⁾. Этотъ идеаль духовной жизни у Исповѣдника основывается, съ одной стороны, на метафизическомъ понятіи о Богѣ, какъ абсолютно неподвижномъ началѣ, а съ другой, на теологическомъ ученіи о первобытномъ состояніи человѣческой природы, созданной „во всемъ самой себѣ равную, не буйной, мирной, невозмутительную, съ Богомъ и съ самой собой тѣсно любовію связанною“ ²⁾.

Если на предшествующей ступени *πραξις* имѣла какое-нибудь значеніе, теперь она совершенно излишня. Ее смѣняетъ созерцаніе и *чистая молитва*, т.-е., молитва безъ развлеченія ³⁾, когда умъ бываетъ *вне плоти и міра*, совершенно *безвещественъ* и *безвиденъ* ⁴⁾. На этой ступени всякая дѣятельность, хотя бы и нравственная, какъ развлекающая духъ, вносящая въ него нѣкоторое смятеніе, не только излишня, но можетъ быть даже вредной. Поэтому неудивительно, что преподобный Максимъ всякому добродѣланію на этой ступени рѣшительно предпочитаетъ *вздѣніе*. „Дѣятельная добродѣтель“ есть *мѣсто злачно* (Пс. 22, 3), тогда какъ *вздѣніе—вода покойная* ⁵⁾; „дѣятельный мужъ“ есть *скотопитатель*, „ибо нравственныя, право творимыя дѣла, въ духовной жизни имѣютъ значеніе рабочаго скота... пастырь же овецъ есть мужъ созерцательный“ ⁶⁾. „Добродѣтели отрѣшаютъ умъ отъ страстей, а духовныя созерцанія—отъ простыхъ мыслей, чистая же молитва представляетъ его Самому Богу“ ⁷⁾. Если „великій апостоль почель болѣе нужнымъ пребыть во плоти, т.-е. продолжать преподаваніе нрав-

¹⁾ Capit. theol. et. oecom., 1, 81: ὁ γὰρ μὴ ἐκράς ἑαυτοῦ, καὶ πάντων τῶν ὁπωσούν νοεῖσθαι δυναμένον, καὶ εἰς τὴν ὑπὲρ νόησιν σιγήν καταστάς, οὐ δύναται τροπῆς εἶναι κάμπαν ἐλευθερός.

²⁾ Умоар. и двят. гл., 3, 46.

³⁾ De charit. 2, 100.

⁴⁾ Ibid. 2, 61: τὴν τῆς προσευχῆς ἀκροτάτην κατάστασιν, ταύτην εἶναι λέγουσι, τὸ ἔξω σαρκὸς καὶ κόσμου γινέσθαι τὸ νοῦν καὶ ἄλλον πάντη καὶ ἀνείδεον ἐν τῷ προσεύχεσθαι. Ὁ οὖν ταύτην ἀλόβητον διατηρῶν τὴν κατάστασιν, οὗτος ὄντως ἀδιαλείπτως προσεύχεται.

⁵⁾ Ibid., 2, 95.

⁶⁾ „Четыре сотни главъ“,—стр. 203.

⁷⁾ Ibid., стр. 220; ср. 193.

«... ственнаго ученія», то это было съ его стороны снисхожденіемъ къ нуждающимся въ руководствѣ; въ дѣйствительности же онъ „все желаніе имѣлъ отрѣшиться отъ нравственнаго ученія и со Христомъ быть чрезъ премирное и простое духовное созерцаніе (Филип. I, 29) ¹⁾“.

Но гносисъ приводитъ къ Богу и другимъ, такъ сказать, положительнымъ путемъ. Поскольку познаніе есть соединеніе познающаго субъекта съ воспринимаемымъ объектомъ, постольку великое знаніе есть не только субъективно-интеллектуальный процессъ, но и объективно-онтологическій актъ. Истинное вѣдѣніе имѣетъ своимъ объектомъ Бога; отсюда истинное вѣдѣніе непосредственно ведетъ къ богообщенію. Въ этомъ случаѣ оно также имѣетъ свои ступени. На первой ступени оно приводитъ къ Богу чрезъ познаніе видимой природы, на второй—чрезъ изученіе Св. Писанія, на третьей—чрезъ непосредственное интуитивное постиженіе Логоса.

Міръ есть откровеніе Логоса, реализація идей божественнаго Разума. Логосъ есть начало и послѣдняя цѣль всѣхъ вещей. Углубляющійся въ познаніе міра постигаетъ лежація въ основѣ его идеи, его смыслъ, его разумъ и чрезъ это познаніе приходитъ къ познанію Самого Логоса ²⁾. Такъ философія является однимъ изъ могучихъ средствъ богопознанія ³⁾. Еще вѣрнѣе къ той же цѣли ведетъ изученіе Св. Писанія, гдѣ подъ покровомъ буквъ и словъ присутствуетъ Самъ Логосъ, какъ послѣдній предметъ и цѣль Откровенія. Поэтому тотъ, кто, не ограничиваясь буквою, стремится проникнуть во внутренней, таинственный смыслъ Писанія, тотъ познаетъ Самого Логоса. Но и въ природѣ, и Откровеніи присутствіе Логоса облечено покровомъ внѣшнихъ и чувственныхъ символовъ. Тѣмъ, кто чрезъ отрѣшеніе отъ чувственности, чрезъ достиженіе безстрастія и освобожденіе отъ эмпирически-раціональныхъ формъ познанія, достигаетъ совершенной чистоты духа,—Логосъ открывается въ непосредственномъ мистическомъ созерцаніи. Такъ созерцали уче-

¹⁾ MG. t. 90, Capit. theol. et oecon., II, 49: *ὅλον ἔχων τὸν πόθον ἀναλῦσαι τῆς ἡθικῆς διδασκαλίας καὶ σὺν Χριστῷ γενέσθαι, διὰ τῆς κατὰ τοὺν ὑπερκόσμιον καὶ ἀπλῆς θεωρίας.*

²⁾ MG. 91, Ambiguorum liber, 150B.

³⁾ Huber, Philosophie der Kirchenväter, 1859, S. 342.

ники преобразившагося Христа—Логоса на Фаворѣ. Когда свѣтъ Божества озарилъ ихъ души, они увидѣли славу Божества безъ всякаго посредства: для нихъ стали прозрачны и тѣ покровы или одежды Христа,—подъ которыми Логосъ скрывается для обычнаго познанія,—т. е. природа и Писаніе ¹⁾).

Такъ какъ въ Логосѣ идеально существуетъ весь міръ, то познавая Логоса, человѣкъ въ Немъ и чрезъ Него познаетъ все сущее. Съ другой стороны, такъ какъ человѣкъ есть микрокосмосъ и связующее звено между міромъ и Богомъ, то, соединяясь съ Логосомъ, онъ объединяетъ въ себѣ все сущее и чрезъ единеніе съ Логосомъ возводитъ его къ Божеству. Объединеніе человѣкомъ всего сущаго совершается по мѣрѣ его восхожденія къ Божеству, или обоженія, и касается пяти основныхъ видовъ бытія. Эти виды суть слѣдующіе. Прежде всего все бытіе распадается на *φύσις ἀκτίστος* и *φύσις κτιστή*—несотворенную природу (Богъ) и сотворенную; тварная природа въ свою очередь распадается на *κοινὰ καὶ αἰσθητὰ*—міръ умопредставляемый и чувственный; чувственный міръ—на *οὐρανὸς* и *γῆ*—небо и землю; земля—на *ὄχλουμένη* и *παράδεισος*—вселенную и мѣсто обитанія человѣка, или рай; человѣкъ—на *ἄρσεν* и *θῆλυ*—мужескій полъ и женскій. Возсоединеніе этихъ видовъ совершается въ обратномъ порядкѣ. Чрезъ безстрастіе человѣкъ уничтожаетъ раздѣленіе на полы, какъ не относящееся къ идеѣ человѣческаго существа. Праведной жизнію онъ долженъ всю землю превратить въ рай, иначе—всегда имѣть въ самомъ себѣ рай и не зависѣть отъ различія мѣстъ; силою знанія онъ долженъ проникнуть въ небесныя сферы чувственнаго бытія, уничтожить пространственныя разстоянія, словомъ, объединить въ себѣ все чувственное бытіе; силою равноангельскаго гносиса онъ выступаетъ за предѣлы чувственнаго бытія въ области міра умопредставляемаго; наконецъ, объединивъ въ себѣ всю тварную природу, человѣкъ предаетъ себя и объединенную природу Богу, чтобы Богъ далъ ему Себя Самого и онъ сдѣлался всѣмъ, что есть Богъ, кромѣ тождества по существу. Въ этомъ обоженіи послѣдняя цѣль человѣка ²⁾).

¹⁾ Ambigu. lib., 146 B; 213 B; 157 B—158 B.

²⁾ Amb. lib., 221 A—222 B.—Ср. характеристику философско-богословскихъ воззрѣній пр. Максима у А. Бриллиантова op. cit., стр. 191—219.

Итакъ, обоженіе, по ученію пр. Максима, есть дѣло гно-
сиса, совершаемое при посредствѣ Логоса. Поскольку Исповѣдникъ на первое мѣсто выдвигаетъ значеніе гносиса и психологическую сторону обоженія отождествляетъ съ *простотой* духа, его мистика примыкаетъ къ гностическому теченію древне-церковной мистики. Поскольку же его гносисъ включаетъ въ себя этический моментъ добродѣланія и ведетъ къ обоженію чрезъ посредство Христа—Логоса, его мистика является выраженіемъ нравственно-практическаго направленія христіанской мистики. Такимъ образомъ, его мистика представляетъ собой совмѣщеніе главныхъ началъ обоихъ направленій древне-церковной мистики, хотя и не безъ замѣтнаго наклона въ сторону гностическаго.

Мы отмѣтили важнѣйшія черты главныхъ теченій древне-церковной мистики. Мы видѣли, что въ то время какъ абстрактно-спекулятивное направленіе, выдвигая на первое мѣсто значеніе гносиса, обнаруживаетъ сильное тяготѣніе къ *исихии*, какъ вѣнцу мистическаго подвига, нравственно-практическое, отдавая предпочтеніе *ἔρως τῆς ἀγάπης*,—мистической любви,—выдѣляетъ, какъ важнѣйшій моментъ внутренней жизни эмоціональный *экстазъ*, сопровождаемый осіяніемъ духа умнымъ *свѣтломъ*. Исихія и озареніе свѣтомъ—это тѣ моменты, которые приобрѣтаютъ исключительное значеніе въ томъ мистическомъ движеніи, которое позднѣе получило наименованіе исихазма. Но и исихія гностической мистики и озареніе свѣтомъ нравственно-практической являлись завершеніемъ усиленныхъ подвиговъ и напряженныхъ исканій Бога—первая въ области преимущественно интеллектуальнаго устремленія къ Нему, второе—въ области этико-эмоціональнаго тяготѣнія къ Божеству. Гносису мистическому обычно предшествовалъ гносисъ раціональный—философское изслѣдованіе природы, проникновенное углубленіе въ смыслъ Божественнаго Откровенія. Экстазъ завершалъ собой длинный путь *πράξις*-а, предполагалъ предварительное интенсивное напряженіе нравственной энергіи. Въ томъ и другомъ случаѣ исихія и озареніе были, такъ сказать, заслуженными плодами духа, послѣ долгихъ трудовъ богоискательства обрѣтшаго Бога и почившаго въ Немъ. Въ мистикѣ пр. Симеона Нов. Богослова впервые проскальзываетъ указаніе на

новый способъ мистическаго восхожденія къ Богу, — *на искусственную методу созерцанія*. У пр. Симеона эта метода имѣеть значеніе только второстепеннаго внѣшняго пособія: главное—любовь къ Богу, полное смиренномудріе и исполненіе заповѣдей Христовыхъ. Между тѣмъ практика мистиковъ показывала, что человѣкъ, минуя напряженіе мысли и усилія нравственной энергіи, путемъ одной этой методы, можетъ достигать повидимому, тѣхъ же результатовъ (т. е. озаренія умнымъ свѣтомъ и полной исихіи): Отсюда предъ мистиками возникалъ соблазнъ—замѣнить прежніе способы богоискательства новой методой. Послѣдующая исторія свидѣтельствуеть, что восточная мистика въ извѣстномъ развѣтвленіи своемъ не избѣжала этого соблазна. Такимъ развѣтвленіемъ ея и является *исихазмъ*... Но исихазмъ представляетъ собой уже всецѣло проявленіе *средневѣковой* мистики христіанскаго востока и посему изслѣдованіе его не можетъ входить въ задачу настоящаго очерка.

П. Мининъ.
